

Fernando Inciarte

**NATUR- UND/ODER VERNUNFTRECHT.
30 THESEN UND EIN VERSUCH**

I

1. Die Theorie der Menschenrechte ist aus der spätmittelalterlichen Naturrechtskonzeption erwachsen.

2. Diese Konzeption ist ebenso wie ihre Nachfolgerin in Gestalt des neuzeitlichen Naturrechts eher vernunft- als naturrechtlich zu nennen.

3. Demgegenüber ist die hochmittelalterliche Konzeption etwa eines Thomas von Aquin eher natur- als vernunftrechtlich.

4. Die zwei Konzeptionen sind in der spanischen Spätscholastik jeweils (mit Modifizierungen) von Vitoria und Soto für das Naturrecht und von Molina und Suarez für das Vernunftrecht vertreten.

5. Was Amerika angeht, dürfte sich die echt naturrechtliche gegenüber der vernunftrechtlichen Konzeption (in der Sache, wenn auch nicht historisch) als fortschrittlicher, jedenfalls als segensreicher erwiesen haben.

6. Unter Vernunft ist dabei - von Aristoteles, aber auch schon von Plato her - die Freiheit des So-oder-auch-anders-entscheiden-Könnens zu verstehen: ratio ad opposita.

7. Unter Natur dagegen die Notwendigkeit des Immer-schon-entschieden-Seins, nämlich für sein eigenes Glück (wie schon bei Plato): natura ad unum.

8. So basiert das Naturrecht auf eindeutig gerichteten Tendenzen in der Natur des Menschen als Vernunftwesen, als Lebewesen oder als Körperwesen.

9. Die recta ratio hat sich dabei nach diesen Tendenzen auszurichten.

10. Diese Konzeption wurde im Spätmittelalter grundlegend verändert. Damit war der Weg frei für die Theorie der Menschenrechte.

11. Die Natur erschien auf einmal nicht mehr als Wegweiser für die Vernunft, sondern als ebenso indeterminiert (ad opposita) wie die ratio.

12. Von diesem Augenblick an ist das Unterscheidungskriterium nicht mehr "ad unum/ad opposita", sondern "Selbstbestimmung/Fremdbestimmung".

13. Dies ist so zu verstehen: Die Natur kann ihre eigene Unbestimmtheit (ad opposita) nicht aus eigener Kraft überwinden, die Vernunft doch. Diese bestimmt sich selbst zu dem einen der Entgegengesetzten, jene nicht, sondern muß von außen her bestimmt werden.

14. Eine solche Kant vorwegnehmende Unterscheidung von Natur als Fremdbestimmung und Vernunft als Selbstbestimmung ist bereits bei Duns Scotus voll ausgebildet - bis dahin, daß als eigentliche Vernunft jetzt der Wille erscheint.

15. Dieser Umsturz gegenüber der Aristotelischen Position läuft parallel zu bzw. konvergiert mit einem anderen Umsturz, diesmal juristischer Natur: Ebenfalls im Spätmittelalter werden die Begriffe *ius* (Recht) und *dominium* (Herrschaft bzw. Eigentum) mit einem Mal synonym gebraucht.

16. Zum Teil in Aristotelischen, zum Teil wieder in modernen Kategorien ausgedrückt, bedeutet dies: Das Recht wurde bis dahin vorwiegend als zur Kategorie der Relation, späterhin als zur Kategorie des *Habitus* gehörig verstanden ("Habitus" sowohl allgemein im Sinne einer qualitativen Eigenschaft genommen wie speziell im Sinne der Habe. "Relation" ist dagegen im strengen Gegensatz zur Eigenschaft aufzufassen, d.h. also durchaus im Sinne der modernen Relationenlogik als *n*-stelliges Prädikat ($n > 1$) oder als Funktion mit mehr als einer Argumentstelle, wobei als Argumente Individuen fungieren, aber auch - wie bei der *iustitia legalis* und der *iustitia distributiva* - das Gemeinwesen.)

17. In diesem Sinne wurde das Recht als Gegenstand der Gerechtigkeit (*objectum iustitiae*) verstanden und die Gerechtigkeit allgemein als die menschliche Tugend insgesamt betrachtet unter dem Gesichtspunkt eben der Verhältnisse eines Individuums zu einem anderen oder zu anderen (so wie dieses zum Gemeinwesen und umgekehrt).

18. Diese Konzeption der *iustitia (legalis)* stammt von Aristoteles (*Ethica Nicomachea*, V, 1134 b 18) und wurde vom römischen Recht eher bestätigt als aufgehoben. (Nach ihr kann man zwischen Rechten und Pflichten kaum unterscheiden. So konnten *iura* (ausdrücklich bei Gaius - Nachweise bei R. Tuck, *Natural Rights Theories*, Cambridge 1979, S. 9) beispielsweise als *servitutes* bezeichnet werden - von dem heutigen Sprachgebrauch über Menschenrechte her kaum nachvollziehbar).

19. Die Aristotelische *iustitia legalis* stand aber nicht im Gegensatz zum Aristotelischen Naturrecht, vielmehr bildete dieses (*physikon dikaion*) den (unveränderlichen!) Kern von jenem (*nomikon dikaion*) (vgl. *Eth. Nic.*, V, 10). (Das von Natur aus Rechte ist zwar, wie alles Menschliche, veränderlich; aber diese Veränderlichkeit bedeutet nur, daß sie permanent der Pervertierung oder wenigstens Deteriorierung ausgesetzt ist. So ist m. E. nach ihrem Kontext die Aussage des Aristoteles zu deuten, wonach positives und Naturrecht beide veränderlich seien (134 b 29 f.). Im übrigen können selbstverständlich auch bloße Rechtssetzungen zwar schlechter werden, allerdings werden sie es nicht schon deshalb, weil sie geändert werden. Mit Blick auf noch Auszuführendes ist hier schon zu bemerken: Sofern die Menschenrechte heutzutage als unveräußerlich betrachtet werden, ist ein Stück der klassischen Naturrechts- gegen die Vernunftrechtskonzeption darin wieder lebendig geworden).

20. Wird das Recht nicht länger verstanden als *objectum* (der relational verstandenen) *iustitia (legalis)*, d.h. als dasjenige, was die Beziehungen zwischen den Individuen (in dem Gemeinwesen) regelt, sondern nunmehr als Eigenschaft eines Subjekts, und wird diese Eigenschaft speziell nach der Kategorie des *Habitus* als Habe oder Eigentum, worüber man frei verfügen kann, verstanden (und gerade das steckte hinter der innovativen Gleichsetzung von *ius* und *dominium* im Spätmittelalter), dann war die Konsequenz die, daß etwa Kinder keine Rechte haben. (Um sol-

che Konsequenzen zu vermeiden, hielten auch nach dem Umsturz manche noch immer fest an der alten Konzeption, vgl. die *Summa silvestrina* von 1515:

Secundum alios vero [dominium] non est idem quod ius, quia inferior in superiorem non habet dominium, et tamen habet ius, puta, filius in patrem ius alimentorum ... (zit. nach Tuck, S. 5).

Dies galt namentlich für die Humanisten und (z.T. aus anderen Gründen) für die Thomisten).

21. Was nun speziell "Latein-Amerika" angeht, so waren Vitoria und Soto einerseits Vertreter des Renaissance-Humanismus. Als solche lehnten sie die unantike Gleichsetzung von ius und dominium ab. Auch Kinder können so Rechte haben, auch wenn sie keine Selbstherrschaft ausüben können; sie können nämlich objektive oder (was sich damit allerdings nicht ganz deckt) passive Rechte haben (denen Pflichten anderer entsprechen).

22. Ebenfalls als Humanisten lehnten Vitoria/Soto außerdem die spätmittelalterliche Theorie der Vernunft- oder Eigentums- oder Herrschaftsrechte ab, die dem individuellen Menschen schon vor Eintritt in die Gesellschaft (durch Vertrag) im Naturzustand eignen sollten. Für sie wie für die Humanisten erwuchsen den Menschen sämtliche Rechte erst aus ihrem gegenseitigen Verkehr im Prozeß der Zivilisation, gleichsam aus der Rhetorik.

23. Anders vielleicht als für Vitorias Kontrahenten, den reinen Humanisten Sepúlveda, der einen scharfen imperialen Kurs vor Karl V. vertrat (vgl. aber auch Referat Pietschmann), vertraten sie (Vitoria-Soto) auf jeden Fall nicht die Auffassung, daß die angeblich im Naturzustand lebenden Indianer rechtlos seien. Denn außer Humanisten waren sie andererseits wiederum auch Thomisten.

24. Wenngleich die Thomisten sich mit den Humanisten einig wußten in der Ablehnung der Theorie der Naturrechte als Eigentums- und Herrschaftsrechte, so unterschieden sie sich von ihnen darin, daß sie keinen vorgesellschaftlichen Naturzustand annahmen, in dem der Mensch (sprich: der Indio) rechtlos gewesen sei - mochte dieser in ihren Augen noch so kindlich auftreten, was sie für Franziskaner wie Motolina (vgl. Referat Frost) sogar als von Natur aus bessere Christen als die Europäer erscheinen ließ.

25. So war das eigentliche, nämlich das klassische (aristotelisch-stoische) Naturrecht ein wesentlicher Antrieb für die rechtliche Einbeziehung der Urbevölkerung in das Imperium, mag man sich bei dieser Einbeziehung auch mehr um die Wohlfahrt (natürliche Bedürfnisse) als um die individuelle Freiheit der Indianer gekümmert haben. (Vgl. das Referat Bravo Lira. Gegenüber dieser mit der Tradition des klassischen Naturrechts übereinstimmenden Gewichtung vertrat M. Kriele in seinem Eröffnungsreferat "Freiheit und Entwicklung" allgemein (aber auch mit ausdrücklichem Bezug auf Latein-Amerika) eher die These des Primats der politischen gegenüber den sozialökonomischen und kulturellen Freiheitsrechten.)

26. Was die andere Linie der Spätscholastik angeht, so muß man bedenken, daß Molina und Suárez, die für die neuzeitliche Konzeption der Naturrechte bestimmend blieben, hinter den Humanismus zurück an die spätmittelalterliche Gleichsetzung von ius und dominium anknüpften.

27. Sie taten es außerdem in einer Weise, die den illiberalen Tendenzen dieser auf individueller Freiheit basierenden Konzeption Tür und Tor öffneten. Auch die

Freiheit nämlich wurde dabei als ein dominium aufgefaßt, auf das man wie auf jedes Eigentum verzichten könne.

28. Damit wurde die Übertragung der eigenen Rechte als alienatio statt (wie etwa bei Ockham und Marsilius de Padua) als delegatio aufgefaßt und so als möglicherweise endgültige Veräußerung (vgl. darüber im ganzen Q. Skinner).

29. Durch diese Zuspitzung konnten innerhalb des neuzeitlichen Naturrechts als reinem Vernunftrecht nicht nur der Absolutismus, sondern auch die Sklaverei philosophisch gerechtfertigt werden - gewiß nicht nur in Hispanisch-Amerika.

30. Rousseau und Kant brachten die unter diesen Umständen allfälligen Korrekturen an diesem Vernunftrecht an. Rousseau dadurch, daß er mit der alienatio (trotz aliénation totale durch Verwandlung des Willens) Schluß machte; Kant wiederum dadurch, daß er die Freiheit im Naturzustand nicht für unbeschränkt hielt, woraus sich die Frage nach dem Woher dieser schon ursprünglich rechtmäßigen Einschränkung ergab.

Von einem rein philosophischen Standpunkt aus ergibt sich aus all dem vor allem die Frage nach dem Anteil von Vernunft und von Natur am Kriterium von Moralität und Gerechtigkeit. Darüber abschließend ein zusammenhängender Versuch. Gerechtigkeit wird dabei im Sinne der Aristotelischen iustitia legalis als das Gesamt der Tugend verstanden. Deshalb stehen im Vordergrund die anthropologischen Grundlagen der Gerechtigkeit. Das darf jedoch nicht dazu verleiten, Gerechtigkeit lediglich als Eigenschaft eines Subjekts und entsprechend Recht nur als subjektives Recht zu verstehen. Denn die Aristotelische iustitia legalis deckt sich zwar extensional mit der Tugend überhaupt, ihr ist aber nach wie vor der Gesichtspunkt der Beziehung zu anderen eigen und damit auch der Sinn von objektivem Recht.

II

Daß man von Naturrecht spricht, besagt nicht viel und entscheidet bezüglich Vernunft oder Natur nichts. Gemeint könnte dabei sein nämlich die menschliche Natur; die menschliche Natur ist aber gerade durch Vernünftigkeit ausgezeichnet. Außerdem spricht man in bezug auf das neuzeitliche Naturrecht von Vernunftnaturrecht, was die Zweideutigkeit nur noch steigert.

Die Frage Vernunft und/oder Natur ist verbunden mit der Frage nach dem praktischen Charakter der Vernunft: Ist die Vernunft selbst praktisch, ist sie es erst durch die - zunächst vernunftlose - Natur, ist sie überhaupt nicht praktisch? Die Verbindung zwischen beiden Fragen ergibt sich daraus, daß die Antriebsseite des Menschen, die möglicherweise erst für den praktischen Charakter der Vernunft, für deren Wirksamkeit, verantwortlich ist, als seine, des Menschen, Natur angesehen wird. Danach unterscheidet man beim Menschen eine kognitive von einer konativen Seite. Der ersten entspricht die Vernunft, der letzten die Natur.

Die Natur in diesem Sinne von konativer oder Antriebsseite des Menschen kann als dreifach angesehen werden. Eine solche Einteilung geht nur zum Teil auf die klassische Anthropologie zurück. Die klassische Anthropologie kannte auch eine

Dreiteilung. Doch als erster Teil der menschlichen Seele wurde dabei die Vernunft selbst angesehen, die ohne jeden Naturcharakter vorerst alleiniger Maßstab war. Als zwei weitere Teile wurden einmal der Teil unterschieden, der keinerlei Beziehung zu dem Maßstab der Vernunft hat: das sogenannte vegetative, Verdauung usw.; und zum anderen der Teil, der, ohne selber Vernunft zu sein, dennoch sehr wohl eine Beziehung zur Vernunft hat. Diese Beziehung war doppelter Art. Sie bestand darin, daß dieser mittlere, zwischen Vernunft und Vegetativem angesiedelte Seelenteil sich der Leitung der Vernunft sowohl unter- wie entziehen kann. Im übrigen wurde eben dieser Teil wieder zweigeteilt in einen begehrliehen und einen affektiven Unterteil: Begierde und Zornmut (resp. *appetitus concupiscibilis et irascibilis*). Da hinein gehörten die sogenannten Leidenschaften, die *passiones*.

Wichtig bei all dem war die soeben erwähnte Zweideutigkeit des mittleren Hauptteils, seine Fähigkeit, sich der Vernunft zu unterwerfen oder nicht. Ein bekanntes (und wichtiges) Axiom lautete: *natura ad unum, ratio ad opposita*, die Natur ist eindeutig, die Vernunft zweideutig.

Wurde diesem Axiom nicht gleich zu Beginn zuwidergehandelt? Hat man nicht schon damals gegen es verstoßen? Wir haben ja soeben (im Grunde schon mit Aristoteles) die Zweideutigkeit nicht der Vernunft, sondern der Natur zugeschrieben, und zwar dem der Natur im Unterschied zur Vernunft als oberstem zugehörigen mittleren Teil der Seele (begehrlichem und zornmütigen Seelenteil).

Das steht jedoch nicht im Widerspruch zu dem Axiom *natura ad unum/ratio ad opposita*. Denn die Zweideutigkeit wurde zwar der natürlich-antriebsmäßigen, zur Praxis oder Tat drängenden Seite des Menschen zugeschrieben. Aber sie wurde ihm nur insofern zugeschrieben, als der mittlere Begierde und Zornmut einschließende Seelenteil sich dem von der Vernunft repräsentierenden Maßstab sowohl unterwerfen wie entziehen kann, also nur insofern, als er gerade eine Beziehung zur Vernunft hat. Außerhalb dieser Beziehung herrschte, wie beim Vegetativen, lauter Eindeutigkeit. Letzteres will nicht nur heißen: der vegetative Seelenteil hat keinerlei Bezug zur Vernunft, sondern in eins damit auch: er hat keinerlei Bezug (wenigstens keinen direkten) zur Moralität. Ebensowenig etwa wie die Verdauung im Unterschied zum Essen.

Hängt also die Moralität letztlich einzig und allein an der Vernunft? Sollte dies der Fall sein, müßte diese von sich aus praktisch, d.h. wirksam sein. Die Vernunft müßte mit anderen Worten allein bestimmen können, ob sich der mittlere Teil, die Leidenschaften, ihr unterwerfen oder nicht. Das wäre aber etwas seltsam. Es wäre vor allem seltsam, wenn die Vernunft in einigen Fällen bestimmen sollte, daß sich ihr die Natur (durch den mittleren Teil der Seele) nicht unterwürfe; seltsam also, wenn sie manchmal gewissermaßen gegen sich selbst entscheiden sollte. Die Vernunft könnte m. a. W. nur unter der Bedingung als unmittelbar praktisch angesehen werden, daß der Mensch immer richtig entscheidet. In diesem Fall würde die Vernunft schlechthin gut, das Gute selbst sein. Und sie würde dann den Maßstab der Moralität allein in sich enthalten. Da der Mensch jedoch nicht nur richtig entscheidet und nicht nur gut handelt, muß man zumindest anerkennen, daß die Vernunft nicht gänzlich wirksam, nicht gänzlich praktisch sein kann, daß sie zumindest zum Teil ohnmächtig ist.

Für die Fälle, in denen der Mensch gegen die Vernunft entscheidet, müßte man bei der traditionellen Dreiteilung der Seele, die ich referiert habe, dem mittleren

Seelenteil die Verantwortung zuschieben. Doch das führt auch zu Schwierigkeiten. Zorn und Begierde beruhen zunächst nur auf Naturanlagen. Sie sind eindeutig, was sie sind. Ihnen und so auch dem gesamten mittleren Seelenteil eignet von sich aus nicht die Zweideutigkeit, die Fähigkeit, sich für das eine oder für das andere von zwei entgegengesetzten Möglichkeiten zu entscheiden - eine Fähigkeit, die man unbedingt als Bedingung von Moralität annehmen muß.

Wenn also weder der Vernunft selbst, noch dem Willen (selbst ein natürlicher Seelenteil) noch erst recht dem Vegetativen die zur Moralität notwendige Zweideutigkeit (*ad opposita*) zukommt, wem denn sonst?

In der klassischen Theorie war diese Frage nicht leicht zu beantworten. Demgegenüber lautete die Antwort, die die seitdem entwickelte, vorwiegend doch christliche Tradition darauf gab, schlicht und einfach: Die zur Moralität als deren notwendige Bedingung gehörende Zweideutigkeit (*ad opposita*) kommt dem Willen zu.

Für die klassische Theorie war der Wille noch keine selbständige Instanz. Für sie bedeutete Wille soviel wie Antrieb (Streben, *appetitus*, *orexis*), der sich der Vernunft unterwirft, also so etwas wie gemäßigte oder gebändigte, vernünftig gewordene Begierde oder Affekt. Aber die Frage war, wer diese Bändigung vornimmt. Und wenn darauf die Antwort lautete: die Vernunft, dann ergab sich wieder die Frage, wer für die Nichtbändigung verantwortlich ist. Lautete aber die Antwort auf diese weitere Frage: der Antrieb selbst, der seiner Natur freien Lauf gibt, dann war man noch keinen Schritt weitergekommen. Denn die Natur ist von sich aus eindeutig. Der Antrieb selbst kann sich keinerlei Zurückhaltung auferlegen - ebensowenig wie die Vernunft gegen sich selbst vorgehen kann.

Was ist dann die Instanz, die so etwas vermag? Wer kann gegen sich selbst, gleichsam entgegen seinen eigenen Interessen, vorgehen? Das tut wohl der Mensch. Aber was heißt hier "der Mensch"?

Es gibt zwei Antworten auf diese Frage. Die eine ist wiederum die klassische, die andere - so könnte man mit einiger Verallgemeinerung sagen - die christliche Antwort.

Die "christliche" Auffassung gründet auf dem Vorrang des Willens. Der Wille ist danach (spätestens seit Augustinus) das einzige Vermögen, das sich selbst ganz in der Hand hat, von seiner eigenen Natur nicht restlos bestimmt ist und so sich gegen sich selbst wenden kann. Diese Auffassung setzt voraus, daß die antriebsmäßige Seite des Menschen, seine Natur, nicht auf die Sinnlichkeit (Begierde und Mut) beschränkt bleibt; daß sie sich vielmehr auf die Vernunft erstreckt; kurz, daß es auch ein vernünftiges oder vernunftmäßiges Strebevermögen gibt, das allerdings selber nicht die Vernunft selbst ist; denn sonst könnten wir wieder nicht die vernunftwidrigen Entscheidungen der Menschen erklären, dürfen diese doch nicht auf die Vernunft zurückgehen.

Nach dieser nichtklassischen, "christlichen" Auffassung muß man letztlich dahin kommen, zu sagen, daß die Vernunft ein natürliches Vermögen ist, das eindeutig auf eines ausgerichtet ist (*determinata ad unum*), und daß die Unbestimmtheit des Menschen, seine *determinatio ad opposita*, die ja notwendige Voraussetzung für die Moralität ist, einzig und allein dem Willen zukommt. Sofern aber der Wille zur Antriebsseite und damit zur Natur des Menschen gehört, stehen wir hier gewissermaßen vor einer Umkehrung der Sachlage. Die Natur - in der Gestalt des Willens - ist offen für Entgegengesetzte, und die Vernunft ist nur bestimmt auf eines. Nur wenn

die Vernunft als Natur angesehen wird und der Wille als Vernunft (ratio) ist die frühere Lage (*natura ad unum, ratio ad opposita*) wiederhergestellt. Freilich stellt diese Sicht der Dinge selber eine (nur andere) Umkehrung gegenüber der Ausgangslage dar. Als einziges ambivalentes Vermögen, als einzige ratio, erscheint jetzt der Wille als die Fähigkeit zum Guten und zum Schlechten. Die Moralität, sofern sie eine solche Fähigkeit voraussetzt, wird auf diese Weise befriedigend erklärt.

Die klassische Auffassung weicht von dieser "christlichen" Auffassung ab. Insbesondere braucht sie nicht die Vernunft zur Natur und den Willen zur einzigen Vernunft zu machen. Demgegenüber kommt die Fähigkeit zu Entgegengesetztem nach der klassischen Auffassung weder dem Willen allein noch der Vernunft allein zu, sondern einer Instanz, die Aristoteles *Prohairesis* (sich etwas fest vornehmen) nennt und die sich aus beidem, Streben und Vernunft, zusammensetzt. Von dieser Instanz sagt Aristoteles sogar, sie sei der Mensch. Ich kann jetzt nicht zeigen, wie sie nach ihm funktioniert. Stattdessen gehe ich zu der Hauptfrage nach dem Maßstab der Moralität über.

Diesbezüglich möchte ich die These vertreten, daß der Maßstab sowohl in der Natur wie in der Vernunft besteht. Diese These braucht nicht mit der klassischen Auffassung über die *Prohairesis* als Indifferenzinstanz oder Bedingung der Möglichkeit der Moralität zusammenfallen. Doch die strukturellen Ähnlichkeiten damit sind nicht zu verkennen.

Die Frage nach dem Maßstab der Moralität hängt mit der Frage danach, ob die Vernunft von sich aus praktisch oder wirksam ist bzw. ob sie nicht vielmehr ohnmächtig ist, eng zusammen. Diesbezüglich gibt es wiederum drei Auffassungen: 1. die Vernunft steht nur in dem Dienst der Leidenschaften. Sie ist überhaupt nicht wirksam; 2. sie ist autonom und hinreichend für die Praxis, sogar für die moralisch gute Praxis; 3. sie ist nicht hinreichend für die Praxis, nicht für sich allein praktisch. Diese dritte Auffassung weist wieder große Ähnlichkeit mit der klassischen Auffassung über die Verbindung von Vernunft und Streben als Bedingung der Möglichkeit von Moralität auf. Nur, daß dabei das Streben nicht auf die Sinnlichkeit beschränkt zu bleiben braucht. Die klare Ausweitung des Strebens auf den Vernunftbereich, wenn auch nicht auf die Vernunft selbst, ist ein ebenso klarer Fortschritt, den das Christentum oder doch dasjenige, das wir die christliche Auffassung genannt haben, gebracht hat.

Auf dem Hintergrund dieser Alternativen wollen wir die Hauptthese prüfen: der Maßstab der Moral liege sowohl in der Natur wie in der Vernunft.

Zunächst in der Vernunft. Die Natur für sich betrachtet ist tatsächlich nur zu einem bestimmt, eindeutig. Ihr fehlt die Zweideutigkeit, die Möglichkeit der Abweichung von einer Norm, welche ja zur Moral unentbehrlich ist. Dies gilt auch und um so mehr für den Fall, daß der letzte Maßstab am Ende der Natur zukommen sollte, was vor der Hand ohnehin sehr wahrscheinlich ist. Denn jeder Maßstab, jede Regel, jede Norm muß sich am Ende doch durch Eindeutigkeit auszeichnen. Und dafür ist das Natürliche, falls es sich ausmachen läßt, der geeignetste Kandidat. Aber gerade deshalb kann das Eindeutige als das Natürliche für sich allein genommen nicht selbst moralischen Charakter haben, was immer die Möglichkeit der Abweichung von der Norm voraussetzt und, wenn die Abweichung unterbleibt, so etwas wie Lob nach sich zieht.

Hier ist der Ort, die natürlichen Tendenzen der Menschen wieder ins Spiel zu bringen. Tendenz zur Selbsterhaltung, zur Fortpflanzung, zum Wissen - alle drei mit ihren eigentümlichen Verzweigungen: sexuellem Trieb, Trieb zur Aufzucht der Nachkommenschaft und zur Familie, Wahrheitsdrang usw. Alle diese Tendenzen sind im Prinzip eindeutig eingerichtet, sie sind instinkt- und triebhaft. Aber es ist unmittelbar ersichtlich, daß sie leicht miteinander in Kollision geraten. Auch wenn jede von ihnen an sich gut wäre (wofür ja vieles spricht), das heißt auch, wenn abstrakt genommen jede natürliche Tendenz so etwas wie die Verpflichtung mit sich brächte, sie zu befriedigen - die gleichzeitige Befolgung aller oder auch nur einiger von ihnen wird in den wenigsten Fällen möglich sein. Eine Auswahl und die Aufstellung einer mehr oder weniger festen Rangordnung kann nicht unterbleiben. Dies ist aber eindeutig die Aufgabe der Vernunft. Schon allein aus diesem Grunde kann man der Vernunft nicht den Charakter eines Maßstabs aberkennen.

Durch diese ihre auswählende und ordnende Leistung schafft die Vernunft die minimale Bedingung für Moralität, nämlich die Eröffnung von Alternativen. Erst im Durchgang durch die Vernunft mit ihrer eigentümlichen Zweideutigkeit (*ad opposita*) erlangen die natürlichen Tendenzen so ihre moralische Qualität. Und sie erlangen sie dadurch, daß sie auf einmal nicht mehr in jedem Fall eindeutig zu befolgen sind. Meist müssen einige zurückgestellt oder zumindest modifiziert, eingeschränkt werden zugunsten von anderen. Das ist sozusagen die Geburtsstunde von so etwas wie einem Sollen, einer Verpflichtung oder einem Gesetz im eigentlichen Sinne. Daß ein natürlicher Gegenstand - denken wir an einen Körper und sein Fallen - ein Gesetz befolgt, bedeutet nur, daß er sich unter normalen Umständen so verhält, wie er sich verhält. Nur unter unnormalen und d.h. unnatürlichen Umständen weicht er davon ab. Aber dann besteht jedenfalls für ihn in diesem Augenblick das Gesetz nicht länger. Es setzt aus.

Mit einem moralischen Gesetz steht es anders. Wenn es ein echtes Gesetz ist, wenn es wirklich besteht, besteht es weiter unabhängig davon, ob es befolgt wird oder nicht. Darin liegt gerade sein Verpflichtungs- oder Sollenscharakter, sein Charakter als eigentliches Gesetz. Das Faktum der Befolgung oder Nichtbefolgung spielt dabei keine Rolle. Kurz: Naturgesetze können nicht durchbrochen werden. Sogar in ihrer Notwendigkeit sind sie eindeutig. Eigentliche Gesetze, vorab Moralgesetze, sind demgegenüber durch die Möglichkeit, gebrochen zu werden, definiert. Und diese Möglichkeit ist durch die Vernunft gegeben. Nur ein mit Vernunft begabtes Wesen kann sich dem notwendigen Lauf der Natur widersetzen und dadurch eventuell schuldhaft werden.

Das deutet darauf hin, daß die Natur tatsächlich letzter Maßstab sein könnte, daß sie - falls sie halbwegs eindeutig (!) zu ermitteln wäre - letztlich das Kriterium für die Moralität enthält. Aber das bedeutet auch, daß der Maßstab zunächst in der Vernunft liegt. Sie ist es, die im bzw. für den gegebenen Fall sagt, welche Tendenzen (und evtl. auch wie) hintanzustellen seien.

Zugleich bedeutet dies alles, daß die Vernunft zumindest nicht gänzlich ohnmächtig ist. Sie läßt sich nicht bloß durch die natürlichen Antriebe bestimmen. Sie ordnet sie und bestimmt sie insofern auch. Und zwar nicht nur in dem Sinne, daß sie angibt, welche Tendenzen nach Lage der Dinge praktisch sich durchsetzen werden. Dafür wäre Vernunft nicht nötig. Dazu reichte schon die Mechanik der Antriebe mit ihren Kräfteparallelogrammen. Vielmehr gibt die Vernunft auch an, welche unter

den konkurrierenden Wünschen sich durchzusetzen haben. Denn nicht immer plädiert sie für den stärksten von allen, welcher sich ohnehin selber bereits zu helfen weiß. Vielfach plädiert sie vielmehr oft für schwächere Wünsche und zuweilen sogar für den schwächsten, etwa wenn unmittelbare Gefahr für die Selbsterhaltung - den stärksten Trieb - gegeben ist (Suizid oder heroischer Tod). Wichtig ist dabei, daß man die entsprechende Güterabwägung im voraus nicht berechnen kann, was das Ergebnis sein wird. Das bedeutet wiederum, daß die Vernunft nicht gänzlich praktisch ist. Sonst würde sie sich immer durchsetzen, was gewiß nicht immer der Fall ist. Um sich durchzusetzen, braucht sie oft einen Verbündeten von seiten des Antriebes, sei dieser nun sinnlicher Art oder selber nach Art der Vernunft, nämlich der Wille selbst.

Das alles spricht für die Richtigkeit der mittleren Position, die sich weder (wie bei Kant) ganz auf die Vernunft noch (wie bei Hume) ganz auf die Leidenschaften verläßt. Bei dem zweiten dieser Extreme spielt die Vernunft lediglich eine instrumentelle Rolle. Sie stellt sich nicht bloß in den Dienst der Leidenschaften überhaupt und entscheidet (überflüssigerweise) zwischen ihnen, als würden diese nicht schon durch ihre Kräfte- und Stärkeverhältnisse selber schon dafür sorgen. Die Vernunft stellt sich danach vielmehr in den Dienst des jeweils stärkeren Antriebs, indem sie für ihn die Mittel, die sich nicht nur in der Beseitigung konkurrierender Antriebe erschöpfen, bereitstellt, ihm den Weg bereitet.

Aber wir haben bereits gesehen, inwiefern die Vernunft nicht nur diese untergeordnete Rolle der Mittelbeschaffung spielt, sondern vielfach auch allererst - dann aber eben unter moralischen Vorzeichen - bestimmt, welchem Antrieb unabhängig von seinem relativen Stärkegrad der Ausschlag gebührt, und wäre es auch der schwächste. Im Idealfall - wenn also die Einsicht nicht durch kurzfristige Leidenschaften oder langfristige Interessen getrübt ist - ist die Vernunft da unbestechlich, auch wenn die tatsächliche Durchsetzung nicht mehr in ihrer Macht stehen sollte. Es ist schon sehr viel, wenn sie, mag sie nicht über die nötigen Helfer verfügen, gleichsam den Befehl gibt. Denn was in einer rein technischen Angelegenheit ihr den Vorwurf der Unverantwortlichkeit oder des Leichtsinns eintragen würde - jeder berechne, ob seine Mittel zum Turmbau reichen - kann in moralischer Hinsicht geboten sein, hier also geboten sein, zum mindesten den Befehl zu erteilen, zu dem bei der moralischen Abwägung aller relevanten Faktoren die Einsicht geführt hat - mögen die Kräfte dann nicht reichen. Das Nichtvorhandensein der antriebsmäßigen Reserven kann selber moralisch verantwortbar sein. Und in diesem Fall würde das Festhalten an der gewonnenen Einsicht durch Befehlerteilung wenigstens die Funktion der Erinnerung und Bekräftigung dieses moralischen Defizits erfüllen.

Unabhängig nun von der offen gelassenen Frage der Effizienz oder Durchsetzbarkeit der moralischen Forderung, kommt nach allem, was bisher gesagt wurde, der Vernunft die Rolle des Maßstabs zu. Aber damit ist nicht das letzte Wort gesagt. Die Vernunft braucht zwar nicht immer rein instrumental zu sein, nur dienende Funktion zu übernehmen. Schon die Aufgabe der Güterabwägung geht, wie wir gesehen haben, über solche Funktionen hinaus. Schon da erweist sich die Vernunft, wenn auch nicht als unbedingt praktisch, als bestimmend, zumindest doch als ordnungsstiftend. Aber die Vernunft ist nicht gänzlich unbestechlich. Was sie einsieht, sieht sie gewiß ein, und was sie nicht einsieht, nicht. Aber das schließt nicht aus, daß, was sie einsieht, nicht das ist, was es da einzusehen gilt, daß ihre Einsicht eventuell nicht rich-

tig ist. Niemand hat einen anderen Eindruck als den, den er hat. Aber es gibt Unterschiede in der Relevanz der Eindrücke. So auch mit Einsichten. In einer gegebenen Konstellation, von der man bei seiner Abwägung ausgeht, kann man zur richtigen Entscheidung kommen ("das ist zu tun"). Aber es ist nicht gesagt, daß die Konstellation diejenige ist, von der dabei auszugehen ist. Relevante Faktoren können, aus welchen offenen oder verborgenen Motiven auch immer, im Prinzip jederzeit unterdrückt werden.

Es stimmt nicht, daß im Unterschied zum Willen die Vernunft sich nicht gegen ihre Einsicht quer stellen könne, wenn damit gemeint ist, sie könne sich nicht gegen sich selbst und gegen ihre Sache quer stellen. Der Wille allein kann zwar gegen die Einsicht der Vernunft entscheiden, aber die Vernunft kann insofern eine "falsche Einsicht" haben, als es hier und da gerade um diese Einsicht nicht geht, als sie sich etwa mit dieser zufrieden gibt, anstatt nach einer anderen, auf die es eher ankommt, zu suchen.

Offen oder versteckt kann die Vernunft auch da, wo sie bestimmend ist, sogar da, wo - indem sie dem schwächsten Antrieb zum Siege verhilft - eindeutig sich nicht von den Leidenschaften bestimmen läßt, in einer anderen Hinsicht wieder durch sachfremde Motive bestimmt sein. Gibt es aber eine Grenze, jenseits derer die Suche nach weiteren relevanten Faktoren zu unterbleiben hat? Wenn nicht, dann gäbe es letztlich keinen Maßstab, jeder wäre relativ, und zwar relativ auf bestimmte Motive, Interessen oder Antriebe, die, mehr oder weniger versteckt, vielmehr selber maßgeblich blieben.

Damit ist zweierlei gesagt: erstens, daß die Vernunft nicht letzter Maßstab sein kann. Die Vernunft sieht jeweils nur, was sie sieht, auch da, wo dies nur Schein ist. Die Unterscheidung zwischen Schein und Wirklichkeit wäre eine vergebliche Aufgabe, wenn die Vernunft letzter Maßstab (der Wahrheit) wäre, d.h. wenn die Vernunft letztlich die Aufgabe hätte, selber zu bestimmen, was ist, anstatt sich vielmehr von dem bestimmen zu lassen, was wirklich ist. Die Unterscheidung zwischen Schein und Wirklichkeit muß mit anderen Worten letztlich in der Wirklichkeit und nicht in der Vernunft selbst liegen. Aber das ist nur der Fall, wenn die Vernunft fähig ist, die Wirklichkeit so aufzunehmen, wie sie ist. Und das ist wiederum nur dann möglich, wenn sie selber keine Wirklichkeit ist, nicht ein Stück Natur, nichts mit dem vergleichbar, was sie erkennen kann. Gerade dies ist, was sie befähigt, die Natur zu erkennen, daß sie nämlich nicht selber Natur ist.

Worauf es bei all dem ankommt, ist, daß "die Sache" selbst, das, "worauf es ankommt", nicht die Vernunft sein kann. Und das gilt auch in moralischer Hinsicht. Der letzte Maßstab kann nur die Wirklichkeit, die Natur selbst sein. Sonst dreht man sich im Kreise der Reflexion oder - was auf dasselbe hinausläuft - der Horizonterweiterung, und man kommt zu keinem Ende bzw. bereits zu keinem Anfang. Es stimmt schon, daß gerade in moralischer Hinsicht andere uns besser als wir uns selbst beurteilen können. Aber auch die anderen brauchen ebenso wie wir da ein Kriterium. Ursprünglichkeit oder Unmittelbarkeit ist auch hier letztlich - wie bei der Erkenntnis - unerläßlich. Nur ist die in moralischer Hinsicht letztlich geforderte Unmittelbarkeit, ohne die der letzte Maßstab, und das heißt jeder Maßstab fehlt, eine solche negativer Natur. Die Grenzen, über die man die Suche der Vernunft nach moralischem Halt nicht hinausstreifen kann, sind negative Grenzen. Wir sind immer schon in der Natur - insofern wir nämlich Natur sind. Und wir wissen immer schon,

was Natur ist - insofern wir nämlich Vernunft sind, intellektiv erkennende Wesen. Aber daß wir die Natur immer schon erkennen, daß wir sie erkannt haben, heißt nicht, daß wir sie ausgeschöpft hätten, daß wir schon wüßten, was sie positiv ist. Es heißt nur, daß wir wissen, was sie nicht ist. Nicht freilich in dem bloß quantitativen Sinne, daß wir etwa wüßten, wie weit sich das Universum erstreckt oder wie lange es schon existiert oder dergleichen. Das alles gehört zu den Positivitäten, um die wir meist gerade nicht wissen.

Daß wir die Natur immer schon erkannt haben, heißt also nur, daß wir, und zwar ohne Aussicht auf Besserung, mit Gewißheit nur wissen, nur wissen können, was sie nicht ist; nicht so sehr, wo sie aufhört, wie vielmehr, daß sie aufhört, daß sie Grenzen hat, daß sie nicht ins Unbegrenzte ausgedehnt oder strapaziert werden kann, so daß sie noch immer Natur bliebe. Die Bestimmung der Grenzen mag eine unendliche Aufgabe, eine Aufgabe der Vernunft sein (sie ist auch eine solche): daß die Natur Grenzen hat, ist sicher. Das ist - Natur.

Nun gibt es in moralischer Hinsicht eindeutig so etwas wie Grenzen und negative Grenzen. Es sind die Verbote: Du sollst nicht töten etc. Es gibt in selber Hinsicht - wenn auch nicht so eindeutig - sogar absolute Grenzen, absolute Verbote: Unter keinen Umständen darfst du das und das (so und so) töten. Was diese Verbote im einzelnen sind, wie sie aussehen, ist nicht leicht zu sagen. Aber wenn es sie nicht gäbe, würde es keine unbedingt gültige Moral geben - weil es dann auch keine Natur geben würde.

Möglich, daß wir niemals herausbekommen werden, wo die Verbote eigentlich liegen: In dem Augenblick, in dem wir die Suche danach oder auch nur das Bewußtsein davon aufgäben, würden wir nicht nur den Unterschied zwischen Sein und Nichtsein, so und anders aus dem Auge verlieren, sondern auch zwischen richtig und schlecht, gut und böse.

Es ist die Vernunft, die alle Unterschiede und Grenzziehungen verwischen kann. Es ist die Vernunft, die irren kann. Aber sie kann es nicht als solche, sondern nur sofern sie gleichsam Gebrauch von sich selbst macht, sofern sie im Bestreben, die Wahrheit, in der sie sich immer schon befindet, zu vertiefen, urteilend fortschreitet. Die Natur selbst, die Wirklichkeit, ob materiell oder immateriell, kann das nicht. Sie ist jeweils nur, was sie jeweils ist.

Das ist nur ein anderer Aspekt des Umstands, daß die Natur von sich aus unfähig ist, von ihrer eigenen Gesetzlichkeit, von ihrem Sein, abzuweichen, weshalb die Naturgesetze keine Gesetze im eigentlichen Sinne sind. Wohingegen die Vernunft grundsätzlich ambivalent ist. In ihr liegt der Grund dafür, daß der Mensch sich selbst, seiner eigenen Gesetzlichkeit, seinem Sein untreu werden kann, daß er sich verraten und aufgeben kann, daß er eine vorgegebene Ordnung, die wir möglicherweise nicht kennen, von der wir aber wissen, daß sie da ist, verkehren kann.

Was sind nun diese äußersten, rein negativen Grenzen, ohne die es auf jeden Fall keine Natur gäbe, ohne deren Beachtung folglich wir ihr und uns selbst, unserer eigenen Natur zuwiderhandeln würden?

An Orientierungspunkten fehlt es uns nicht. Daß es Lebloses und Lebendes und Denkendes gibt, kann man nicht leicht bezweifeln. Selbstverständlich läßt sich alles letztlich bezweifeln. Aber das liegt nicht an der Wirklichkeit selbst, an der Natur, sondern an der Vernunft, die sich im Gebrauch von allem und von sich selbst selbstständig kann. Daß man alles bezweifeln kann, ist keine Auszeichnung, kein

unbedingt positives, sozusagen kein gutes Zeichen. Es ist selbst ein zweifelhaftes Zeichen. Wenn die Vernunft (als Natur!) irrumsunfähig wäre, wie manche anzunehmen scheinen (Duns Scotus), würde sie nicht alles, ja nichts, bezweifeln.

Man kann also vernünftigerweise - dann nämlich, wenn die Vernunft nicht gegen sich selbst verstößt (Leugnung des Nichtwiderspruchsatzes) - an einigem nicht zweifeln. Sonst hört das Denken auf, alles wird zu allem, alles wird sinnlos. Und darunter fällt, daß wir existieren, leben und denken können. Aus unserem Sein, Leben und Denken ergeben sich Antriebe, natürliche Tendenzen wie die der Selbsterhaltung, der Fortpflanzung und des Dranges zu wissen, mehr zu wissen. Das gibt einen Hinweis darauf, wo die Suche nach den unerläßlichen unüberschreitbaren Grenzen, nach den unbedingten Verboten anzusetzen ist. Tötung, gewisse Formen der Sexualbetätigung sowie der Unwahrheit haben nicht von ungefähr seit jeher die Zonen abgesteckt, wo solche Verbote gesucht und ausgesprochen wurden. Da, in diesen Zonen, ist die Eindeutigkeit zu suchen, die durch eine ausschließliche Orientierung an der Vernunft mit ihren Ambivalenzen verlorengegangen war. Doch die Orientierung an der Vernunft ist als solche wiederum unabdingbar. Denn die Vernunft braucht von sich aus nicht gänzlich ohnmächtig zu sein. Sie braucht nicht immer nur den Instinkten untergeordnet zu sein, nicht einmal dem jeweils stärkeren, nicht einmal ihrem eigenen Instinkt nach mehr Wissen. Sie besitzt und vermittelt die Fähigkeit, die natürlich gegebenen Gefüge zu verrücken, eine Fähigkeit, die moralisch neutral und nicht schlecht ist. Diese Fähigkeit ist sogar selber eine Bedingung der Möglichkeit nicht nur von Moralität (was immer die Möglichkeit von Immoralität einschließt), sondern auch schon von Erkenntnis. Sie ist ein Zeichen der Nichtnaturhaftigkeit, der Naturlosigkeit der Vernunft.

Die Fähigkeit, das natürlich Gegebene zu verrücken, fängt erst da an, schlecht zu sein, ja Zeichen des Bösen zu sein, wo die Existenz von Grenzen überhaupt, und das heißt von unverrückbaren Grenzen, geleugnet wird. Denn das schließt die Bereitschaft ein, Sein, Fortbestehen und selbst Vernunft, Sinn, aufzuheben. Erst solche Verrückungen sind ohne Zweifel verwerflich, gehen gegen die der Vernunft gegebene und nicht von der Vernunft eingesetzte natürliche Ordnung. Zur Disposition werden dann nicht nur gedachte Formen gestellt, ohne die das Denken nicht starten kann, sondern auch das Denken als Sein der Vernunft selbst und die übrigen Seinsweisen der einzelnen Reiche oder Bereiche der Natur. Überall handelt es sich dabei um eine Art Aufhebung, Zurückdrehung oder Rückgängigmachung, um eine prinzipielle Negation, die den Vorzug, den Primat des Positiven nicht anerkennt und damit auch den Unterschied, die Grenze zwischen Positivem und Negativem, Diesem und Jenem, so und anders, richtig und unrichtig, gut und böse durchstreicht. Diese Aufhebung führt zu und ist zugleich Folge von einer Gestalt, die man unter dem Titel Holismus kennt. Deren Grundformeln lauten etwa - ob zeitlich oder nicht zeitlich gemeint: Alles ist Alles, Eines wird Alles. Gegen sie müßte Aristoteles das Nichtwiderspruchsprinzip aufbieten. Dessen praktische Seite lautet: Nicht alles ist erlaubt - nicht einmal nur "im Prinzip". Nur hier treffen Natur und Vernunft unzweifelhaft zusammen. Sonst ist wiederum schließlich alles nur Natur, wie im Evolutionismus (zu unterscheiden von der Lehre von der Evolution).

Literatur

"Dokumentation des Latein-Amerika-Kongresses" vom 27. 9. - 3. 10. 1987 an der Universität Münster, in: H.-U. Erichsen (Hg.), *Lateinamerika und Europa im Dialog*, Berlin 1989, S. 323-328.

Höffner, J.:

Kolonisation und Evangelium (2. Aufl. von *Christentum und Menschenwürde*), Trier 1959.

Höffner, J.:

Statik und Dynamik in der scholastischen Wirtschaftswissenschaft (Arbeitsgem. f. Forsch. d. Landes NRW, H. 38), Köln/Opladen 1955.

Inciarte, F.:

"Natura ad unum - ratio ad opposita. Zur Transformation des Aristotelismus bei Duns Scotus", in: P. Beckmann/L. Honnefelder/G. Schrimpf/G. Wieland (Hg.), *Philosophie im Mittelalter. Entwicklungslinien und Paradigmen*, Hamburg 1987.

Skinner, Q.:

The Foundations of Modern Political Thought, Vol. 1.2, Cambridge 1978.

Tuck, R.:

Natural Rights Theories. Their Origin and Development, Cambridge 1979.

Weber, W.:

Wirtschaftsethik am Vorabend des Liberalismus. Höhepunkt und Abschluß der scholastischen Wirtschaftsbetrachtung durch Ludwig Molina (1535-1600), [Schriften des Instituts f. Christl. Sozialwiss. d. Westf. Wilhelms-Universität Münster 1959].

Weber, W.:

Geld und Zins in der spanischen Spätscholastik, Münster 1962.